

Title	インド・パキスタンにおけるムスリムの現代思想史 1
Author(s)	加賀谷, 寛
Citation	大阪外国語大学学報. 13 p.31-p.49
Issue Date	1963-03-20
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80215
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

इन्दो・पाकिस्तानにおけるムスリムの 現代思想史——1

加 賀 谷 寛

HINDŪSTĀN AWR PĀKISTĀN KE MU'ASIRĀNAH MUSALMANON KI DHIHNI TĀRIKH

Kan Kagaya

Hissah-awwal

Is maqāleh kā maqsad yah hai keh hindūstān (taqsim se qabl) awr pakistān ke musalmānon ki jadid zamānah ki ek dhihni, 'aqlī, awr rūhānī tārīkh ki tayyārī ki jā'e. Jis men un logon ke andarūnī rujhānat, taqāzā awr manshā' par meri nazar dālūn. Afsos ki bāt hai keh is waqt tak 'ām tawr par Gāndhī ke muqābilah men Mnhammad 'Alī Jinnāh ki taraf, awr Tēgor ke muqābileh men Muhammad Iqbāl ki taraf tawajjuh kam di gai hai.

Is maqālah men biswīn sadī ke daswen sālāh se shrū'kar Pākistān ki qiyām tak ke har dawr ke Hindūstānī (khāskar shimāl maghribī Hindūstān ke) Musalmanon ki 'aqlī tārīkh har jagah ijtimā'ī nuqtah e-nigāh se tajziyah dene ki koshish pesh kiya hūn. 1912 se le kar tahrīk-e-khilāfat ke dawrān ke bare rahnumā Muhammad 'Alī awr Abu'l-Kalām Āzād the. Donon ki shadid "Pan-Islamic" (Angrez sāmraj ke khilāf, awr hamsāyah-e-Āsiyā'e mumālik ke hamdard), awr jis ke sāth watan-parastānah ("nationalistic") rujhānāt par chand bahth karne ke ba'd na'e rūhānī marhaleh ke shā'irānah falsafī Iqbāl ke bare men jis ke Islāmī rang ke khiyālāt ke niche chhpe hue haqīqat, asli irādah ko, ya'nī jis ke khiyāl ko hamdardānah samajhtā hua jis ke afkār par intiqād karne ki ek koshish main ne pesh ki hai. Iqbal ke 'aqlī kārnāmāh ka andāza lagāna is e'tibār se mushkil hota hai keh har taraf jise qasadan rā'e qā'im kia karta hai.

Āyandah hisseh men main Pākistān ke qiyām ke ba'd ki dhinī tārīkh ke muta'alliq ek nazar dālūngā.

アジア・アフリカのナショナリズムを、思想史的に、正面から取扱う試みは、近代思想史研究の一般理論の再構成のためにも、あるいは従来の思想史の空白の部分を埋めるための個別的、具体的記述としても、基本的に重要な課題であろう。しかし従来、一般的に、この思想史的課題はかえりみられることが少なく、未開拓な現状にある。このような研究史的状况は、一方においては、近代ヨーロッパを中心にしてつくられた東洋学の一般的偏向に根ざすもので、彼ら「オリエンタリスト」は、アジア・アフリカに近代思想があるのか、その思想的性格はなにか、という基本問題を、東洋学プロパーの範囲外にあるものと考えてきた。

さらに基本的問題として、従来の近代思想史の一般理論によっては、アジア・アフリカの独自の自覚の形態であるナショナリズムが、消極的に把握されてしまうというおそれがあるが、つよかった。とくに第二次大戦後、アジア・アフリカのナショナリズムの思想の解明なしに、近代思想の一般的研究そのものが発展できない状況にきている、と私は考える。

さて小論は、第一次大戦後のインド・ナショナリズムのなかから、どのようにしてパキスタン国家形成へと発展したか、その思想史的過程を中心的問題にすえ、現代インド、およびパキスタンにおけるムスリム (Muslim. ウルドゥー語 Musalmān. イスラム教徒) の思想の諸汐流を、インド・ナショナリズムの歴史的発展のなかに位置づけ、その独自の性格をあきらかにすることを目的とする。

なおこれまで、わが国における近代インド思想史において、インド・ムスリムの思想の諸汐流が無視されてきた結果、立体的、総合的に近代、現代インド思想史を構成することができなかった。この意味から、とくにインド・ムスリムの思想史的研究が要請されている。例えばガンディーに関する研究が前進した割にジンナーに関する研究はみあたらないし、タゴールが紹介されている割に、詩人＝思想家のイクバルは取上げられていない。これらの思想を正當に評価することは、今後へのこされた重要な課題というべきであって、そこには現代思想史の豊富な鉱脈が未開発のままのこされている。

I

いわゆる「セポイの叛乱」折挫後、それまでの「ワッハーブ運動」(Wahhābism) 的なイギリス支配に対する攘夷的反抗に代って、旧ムガル王朝権力に結びついてきた北部インド・ムスリム社会のなかから、あたらしくイギリス支配体制に積極的に結びついて行こうとする転換があらわれる。このような北部内陸インドのムスリム社会の存亡をかけた転換＝開国の先覚者がサー・サイイド・アフマド・ハーン (Sir Sayyid Ahmad Khān, 1817-98) であった。^{註(1)} インド・ムスリ

ムの近代思想史の始点は、一般に、彼を中心とした「アリーガル運動」(‘Aligarh movement) にもとめられることは、ここに改めて云うまでもない。その社会的基盤は、イギリス統治下に発生しはじめていたムスリムの近代的官僚グループで、いわゆる「中間階級」(middle class) の登場として、社会学的に取り挙げられている。このような思想動向を P.Spear は ‘Anglo-Islamic synthesis’ とよんで、近代インド・ムスリム社会の基本ラインとみなしている⁽²⁾。また「宗教と資本主義の発生」という視角から、インド・ムスリムの近代思想史を取り扱った W.C.Smith は、この運動を「同時代のイギリス文化を目指す運動」とよんで19世紀イギリスの自由主義がそのモデルであったことを、あきらかにしている⁽³⁾。

しかしながら、このアリーガル運動が積極的な思想的役割を果たすのは19世紀末から20世紀の10年代初頭まで、おそくとも第一次大戦開始前までであろう。次の時期になると、インド全体の中において、比較的に民族主義的自覚にたちおくらせていた北部内陸インドのムスリム知識人も、おくらせながら、イギリス支配のもたらした「自由主義の恩恵」が、現実には幻影にすぎなかったことに気づきはじめた。ここにイギリス支配に対する抵抗、喪失した民族的権利の回復を目指す要求があらわれる。既述のアリーガル運動はこの時期にはすでに保守的思想となって、当初のヴァイタリティーを喪失している。植民地における現代思想は、基本的に、自分たちの社会、文化の発展を歪めた、体制としての帝国主義を自主的に是正しようとする主体的姿勢をとらざるをえないし、それ以外でありえない。

II

インド・ムスリムの民族主義的自覚の最初のしるしは、1912年によくあらわれた。それを代表する思想家は、ムハम्मド・アリー (Muhammad ‘Ali, 1878-1930)、およびアブル・カラーム・アザーード (Mawlānā Abu’l-Kalām Āzād, 1888-1958) の二人であった。

国内的には、ベンガル分割令が廃棄されたことから、ムスリムの特権的グループすら、自分たちの意志に反して、イギリスの手で自分たちの運命が左右されることをしられて衝撃を受け、忠誠心は動揺を示した。

国際的には、ムスリム同胞の西アジア諸国に対するイギリスの帝国主義的侵略が、インドの解放の課題とようやく結びつけられて反帝連帯感情がたかまり、民族主義的な与論が形成されるようになった。

J・ネルーは、『インドの発見』のなかで⁽⁴⁾、20世紀初頭におけるインド・ムスリムの民族主義

への転換を、次のようにとらえている。「当時、ムスリム・インテリゲンツィアのあいだに二つの傾向がみられた。その一つは、主として若い分子のあいだにみられたもので、民族主義の方向をとっていた。もう一つは、インドの過去から、さらにある程度まではその現実からさえも離脱しようとする傾向であり、イスラム諸国、とくにカーリーフの所在地であるトルコに向ける関心の方が大きかった。」

上述の指摘のなかで、前者が進歩的な「インド・ナショナリスト」であって、後者が反動的な「パン・イスラミスト」を指すものとして、両者の立場が矛盾していたかのように見ることは、思想史のレアリティーを無視することになる。現実には、両者を同一の主張の両面とみななければならない反帝諸民族連であろう。彼らはハリーフアのシンボルを媒介として、インド民族運動と同時に、帯運動に踏み出すことができた。この思想は後述する第一次大戦後のインド・ナショナリズムの昂揚期における「カーリーフ擁護運動」(Khilafat movement)の発想に直接先行する思想として、とくに重要な意味をもっている。

イスラムにおいてはモスクへの礼拝のよびかけにあたって、ムスリム世界の守護者カーリーフの名をとらえたが、「セポイの叛乱」にいたるまで、北部インド・ムスリムはムガル皇帝の名をとらえており、その滅亡にともなってオスマンのスルタン＝カーリーフの名をとらえるようになっていたのではなかろうか。それが帝国主義列強の分割競争にさらされているのをみて、危機感をいだいたインド・ムスリムは、イスラム世界の共同防衛という「パン・イスラム」的な連帯性の自覚と、インドの解放の課題とを容易に直結することが可能となった、と私は推察する。

イギリス支配に対する公然たる反抗の意志表示は、インド・ムスリム社会の転換の方向を示すものと見なければならない。この新しい与論形成の煽動者たちは、青年層で、1912当時、ムハम्मド・アリーは30才代前半、アーザードは20才半ばであった。なお二人は、7年後の1919のインド・ナショナリズム昂揚期において、インド・ムスリムを動員した最高指導者となっている。ほぼ同時期に、前者は英文週刊紙『コムレイド』を、後者は、ウルドゥー語の週刊紙『アル・ヒラール』(Al-Hilal, 『半月』)を発行して、インド・ムスリムの反帝の自覚をあらわした。両紙は、形式、内容、そして読者数についてみると、インド・ジャーナリズムの歴史のなかにおいて、劃期的であった。『コムレイド』が英語教育をうけたムスリム青年知識層にむけられたのに対して『アル・ヒラール』は、インド・ムスリムの大部分が理解できるウルドゥー語をもって、イスラムの学者ウラマーをはじめ、広くムスリム大衆に訴えた。(『アル・ヒラール』は、2年間の発行期間に、2万6千部を発行し、ウルドゥー語新聞の発行部数の新記録をつくった。)

ムハम्मド・アリーは、インド・ムスリムの官僚コースのアーリーガル・カレッジに学び、さら

にオックスフォード大学に進み、植民地インド統治の高級官僚 Indian Civil Service を狙ったが失敗し、1902帰国後、母校アリーガル・カレッジの教官を志望したが、イギリス人校長に拒否された。このようにイギリス統治機構の官僚を目指しながら、その狭い枠にはまりこむことができないことをしって挫折感を味わったという点でインド・ムスリム「中間階級」の初期の不满分子を代表した。

アーザードの出発点は、前者と対照的で、アリーガルの「中間階級」からではなく、インド・イスラムの伝統的な社会と教育環境のなかにおいてつくられた。代々イスラムの学者のその家系は、植民地化開始以来、植民地統治機構とは無縁であった。正統的イスラムに厳格な家族は、少年の彼をインドで当時もっとも近代的な大都市カルカッタにおいて、近代的教育、すなわち官僚コースに進学させることに反対して、イスラムの伝統的教育を与えた。しかし青年時代の彼は、伝統的イスラムの在り方にあまじたのではなく、そのペン・ネームに「アーザード」(Āzād, 「解放」)を用いたことにみられるように、イスラムの旧習からの脱出と、イスラムの慣習のある側面に反抗を感じた、とのちに述懐している。ナショナリズムのなかにおいて彼がイスラムを擁護したことは、が彼盲目的に、封建的イスラムを擁護したことを意味するのではなく、イスラムの大衆から遊離した「西欧的」アリーガル・グループの傾向に対する反撥と、イギリスの支配から民族の主体性をまもろうとする積極的な姿勢を示すものといわなければならないであろう。その青年時代に、イスラムの先進的文化の復興と正統的神学の改革の中心を目指して、シブリー(ShibliNi'mānī, 没1914)が設立したNadvatu'l-Ulamā(1894設立)に参加したことはイスラムの革新的な精神に触れたことになり、彼の初期の思想形成にみおとすことができないであろう。

政治的实践においては、はやくから民族運動に積極的に参加したことがしられる。インド民族斗争の「第一次斗争の偉大な波」といわれる1935-10年、カルカッタはインド・ナショナリズムの中心となっていた。当時17,8才のアーザードはムスリムが個人としても運動の組織にほとんど入っていなかったこの時期に、ムスリムの側の同志として参加して、民族運動の最初の自覚を経験した。

彼は1908年イラク、エジプト、シリア、トルコなど西アジア諸国に旅行して各地でナショナリスト、革命家と接触し、彼らからインド・ムスリムが何故ナショナリズムに無関心なのか、と問われて大きな衝撃うたと、と自ら述べている。

彼が思想家として注目をあびるようになったのは、上述の『アル・ヒラル』紙発行後であり、その新聞の登場は、ムスリムの政治的リーダーシップを握っていた親英的なアリーガル派に大きな打撃を与えた。

同紙の論調は、1.)トルコ問題におけるイギリスの帝国主義的態度に反対、2.)インド・ムスリムが欧化思想をすてさること、を強く訴えることにあった。アリーガル・グループに対しては、「その使命はイギリス人に協力することによって、ムスリムの活力を麻痺させた」と、繰り返し非難した。

1911-14年にかけて、彼はイスラム的抵抗の「火つけ役」を演じ、イスラムの危機を説いて、ムスリムの広汎な層に、新しい活動力を目覚めさせた。このようなイスラム的活力によって推進される思想運動方式は、後述するように、パキスタン独立後にイスラム的反体制運動の指導者として注目されているマウドゥディー (Mawdūdī) の思想にうけつがれることになる⁽⁵⁾。

インド・ムスリムの側の民族主義的抵抗は、1920年「カーリーファ制擁護運動」において、幅広い全インド的民族統一戦線に結合した。ヒンドーとムスリムの差別を主張する「コミコナリズム」は、影をひそめ、兄弟的連帯感情が行き互った。インドの政治運動はこの時期において、住民の比較的限られた層から広く人民大衆にひろがるという大きな変化をとげた、と指摘されているが⁽⁶⁾、ムスリム大衆の参加も、全インドのナショナル・フロント形成に、みのがすことができない。この運動は、イギリスが統治機構の門戸を自分たちに広く開放しないことに対する中間階級の不満の表現にとどまらず、それより広い規模において、インドにおける資本主義の発展にもなう大衆の動揺を反映したものとして基本的に取り挙げなければならない。

政治的には、1916年、国民会議派とムスリム・リーグの共闘計画が結実しており、両派間のラクナウ協定は、英帝国内部における部分的自治を目指す改革計画に関して一致点に到達していた(Congress League Scheme)。それに先立ってムスリム・リーグには1915年大会より、国民会議派路線への歩み寄りがみられ、戦後の統一的民族戦線結成を準備していた。

「カーリーファ制擁護運動」の最高指導者は、既出のムハम्मド・アリーであった。彼は第一次大戦にトルコが参戦するとともに逮捕され、1919年釈放されると、国民会議派に入った。1920年代初頭の民族運動において、彼は「カーリーファ制擁護運動」指導のシンボルとなった。

民衆の熱狂が沸騰点に達していたとき、1922年ガンディーのバルドーリ声明は、全民族運動に退却命令を吹き鳴らすことに等しかった⁽⁷⁾。スバス・ボースは、この時点での全運動の停止は「一つの民族的災難に等しかった」と述べたが、これによって「カーリーファ制擁護運動」も大きく挫折した。運動に参加していた尖鋭的なムスリムは、国民会議派指導者によって「裏切られた」という感じを強くいだいた、といわれる。

また引続いて、国際的には、カーリーファ制が、ほかならぬトルコの民族主義者によって廃止されてしまった。カーリーファ制の本質が、近代における政治、社会の進歩と相容れないものであれ、

ともかくインド・ムスリムの反英民族運動の結束点となったが、当然インド・ムスリムのナショナリストと、トルコのナショナリストとのズレをともなっていた。インドでは、当然トルコの民族主義を支持したが、引続いてカーリーファ制がトルコ内部からくづれると、その宗教政策に反対する、というジレンマにおちいった。ここでインド・ムスリムは政治運動の目標＝思想的確信を失い、“Khilafat Leader”とよばれたムハम्मド・アリーは、政治的影響力を失って行く。

これ以後、輝かしい民族統一戦線は分裂し、多くのムスリム指導者は「コミユナリズム」の立場に逆行する。「カーリーファ制擁護運動」は、コミユナリズムの根を打砕くまで持続できなかったし、いわんや新しい民族統一の思想となって根を下ろすことができなかった。なお注意しておかなければならないことは、ムハम्मド・アリーをはじめ、ムスリムの運動参加者が、「ムスリム」としての意識を強め、宗教的感情主義を煽るかたちで、イスラムに強く執着して、運動を推進したことである。このようなイスラム主義的民族運動は、急速な大衆動員にとっては効果的であろうが、運動が挫折した場合、容易に、「コミユナリズム」に後退してしまうという性格をもっていた、と考えられる。

カーリーファ制擁護運動の焦点であったムハम्मド・アリーの悲劇をそこにみるができる。しかし同じく運動の指導者のアーザードは、「コミユナル」な立場をこえて、全インド的政治指導者、文化指導者に成長して行った。思想的にも、イスラム主義思想からセキュリズム、合理主義に転じて行ったことがみられる。

イスラムの近代における発展を研究課題としてとりくんでいる W.C.Smith は、現代ムスリムのリベラリズムを論じているなかで⁽⁸⁾、二つのリベラルの型を区別する必要を、提起している。その一つは、西欧的、近代的教育をうけたというだけの形式的なリベラルであり、他はイスラムの過去、伝統からリベラリズムの原理に到達し、それを積極的に擁護しようとするムスリムである、としている。後者の主体的なリベラリズムは、前者の「西欧的リベラル」と対比して、「一層永続的で、ムスリム大衆に対する浸透力をもち、発展の可能性をもつものであり、……イスラムの衝動、ダイナミズムの中核に直接に接触するもので、ムスリムの心情を深所から把握する」⁽⁹⁾と、積極的にそのリベラリズムを評価している。

アーザードの思想は、表面的には不徹底で、不純物の混入した思想であったかもしれないが、それだけに主体的な思想となりえたのであろうし、国民会議派の政治指導者となって以来、イスラムを名目的ではなく、実質的にヒューマニズム、リベラリズムの思想として実践し、イスラムを裏切った、という同胞の非難にも動揺しなかった。アーザードは、イスラムのことばを用いながらも、具体的な全民族的利益を、追求しえた思想家として、重要な位置を占めている。

さらに彼は、もっともすぐれたイスラムの神学者であって、とくにその大きな貢献として、コーラン注釈 *Tarjumān-al-Qur'ān*)がある⁽¹⁰⁾。これはコーランをヒューマニズムと自由主義の精神として解釈したもので、イスラムと他宗教との排他的関係でなしに、精神的な協調的關係を、コーランの根本思想として確認しようとした名著である。しかしこの立場は、ムスリムの側から激しい批判をあびた。彼らにいわせると、イスラムは他宗教と同列にならべられるべき性質のものでなく、他宗教とイスラムの共通の基礎を説くことは、ムスリムの感情にとって、許しがたいことであった。

また彼が、「共産党宣言」の最初のウルドゥー訳者であったこと、広い世界史的視野をもった歴史学者であったこと、もその思想の性格を明らかにしようとする場合に、あわせて考えなければならないことであろう。

アーザードと思想的立場は必ずしも同一でないが、ムスリムのインド・ナショナリストの独自の思想家として、ウバイドッラー・スインドヒー (*Mawlānā 'Ubaidullāh Sindhī, 1872-1944*) がみおとされてならない⁽¹¹⁾。彼は、多くの民族運動をうみだした、伝統的に反英的で、神学的に改革主義的なデーオバンドの神学校出身で、「カーリーファ擁護運動」に活動したため、1924年から39年まで国外に追放されていた。彼は、ワリーユッラー (*Shāh Waliyullah, 1703-1781*) のイスラム改革思想と、ソヴェトの社会主義と、ケマル・アタチュルクのセキュラリズムの総合をはかった。18世紀のムガル王朝衰退期の先進的哲学者ワリーユッラーの思想の進歩的側面を彼が再評価して、現代イスラムの思想に貢献した役割は、注目されなければならない。彼はイスラムを、未完の社会革命的運動と考えた。本来イスラムは予言者マホメットによって提唱された国際的革命運動であるが、その理想が、つづいてアラブ帝国主義によって歪曲されたために、その革命が未完成のままになっている、と彼は論じた。彼は、コミューナリズムに反対し、ムスリム・コミュニティが向上するためには、他のコミュニティと協力して、反帝戦線を組まねばならないと次のように説いた。「もしムスリムがナショナリズム勢力の前衛の位置につき、インド民族解放のために働くならば、多数派とか、少数派とかの問題はおこらないであろう」(1914年、南インド遊説中の講演)。1940年代はじめから、ムスリムの分離独立運動が激化して行くが、彼はパキスタン分離による民族問題の暴力的な解決に反対し、ムスリムの具体的利益をまもるために、最大限の文化的、言語的、政治的自由が少数派に与えられるような、民主的多民族的連邦を要求した。

また1920年代の「カーリーファ制擁護運動」の昂揚を論ずる場合、ムスリムの政治的自覚を教育面において表現した民主的、民族主義的な運動、*Jāmi'ah Milliyyah Islāmiyyah* (「イスラム民族大学」の意)をみおとすことはできない⁽¹²⁾。

アリーガル大学は、すでにイギリス統治システムと緊密に結びつき、官界につながる有力な大学として、高級官僚コースを目指す学生を集めており、大学当局は学外の政治運動に関与しない方針をまもっていた。このとき、民族主義的教授、学生は、大学当局に「非協力運動」への参加をよびかけたが、拒否されたため、自分たちの手で、帝国主義と結びつかない民族主義的な大学を設立しようとした意義は大きい。

上述のごとく、第一次大戦後の「カーリーファ制擁護運動」のなかにおいてムスリムの広汎な社会層が強力な民族運動の経験を与えられ、そこにおいては、イスラムの思想と、インド・ナショナリズムが対立するものでなく、互に反帝の目的に見事に結びつくことを示したといえるであろう。

III

しかしながら、インド全体のナショナリズムの昂揚のなかにあられたこの「カーリーファ擁護運動」の躍進は、既述のように短期間の「爆発」におわり、ひきつづいて、インド・ナショナリズムは、統一戦線の分裂を深刻に体験するようになる。ムスリムの意識のなかには、統一的ナショナリズムに対する不信感がはじめて一般化した、とみななければならないのではなかろうか。

J・ネルーは、このナショナリズム退汐期におけるムスリムの思想状況について、つぎのように述べている⁽¹⁸⁾。

「インド・ムスリム大衆は途方にくれてしまい、いかなる政治的活動に対しても、しばらくは興味を失ってとりこされた。インド・ナショナリズムによってうちのめされた親英的で古い封建的指導者たちは、つねに彼らの特権を育てて支持してきたイギリスの帝国主義政策に助けられて、ふたたびもとの高い地位にはい上った。しかし、もとの彼らの政治指導性を取戻すことは不可能で、事情がすっかり変化していた。ムスリムの間にもようやく新しい革新的な中間階級がつくりだされつつあったし、またカーリーファ擁護運動においてムスリム大衆が大衆的政治運動を経験し、学んだということでもちがいができていた」

このようにムスリムが目標を失い、心のよりどころをもとめていた状況は、新しいヴィジョンをもつ革新的な社会思想が登場するための条件となった。

この時期は保守的な特権的グループの「コミュニズム」から、一層広汎な層がパキスタン運動へ移行する準備期にあたっており、インドムスリムの現代思想史における転換期として、とくに注意ぶかい思想的検討が必要であろう。とくにこれまでの一般論は、パキスタン新国家形成

を静態的コミュニズムから一方的に説明してきたために、コミュニズムからパキスタン運動への内部的発展を準備したダイナミックな思想運動が無視されてきた、といわなければならない。

インド・ムスリムのインテリゲンツィアのあいだのこの大きな転換を代表した思想家が、イクバル (Muhammad Iqbal, 1873-1938) であった、と私は考える。

その思想に関しては、これまで、その一面のみを強調した把握の仕方がおこなわれ、公正に、全体的に評価されていない、といわなければならない。その思想は、次のような三つの立場から、あるいは、「断罪」あるいは「讃美」されて、位置づけられてきた。

1. パキスタンの立場から、「パキスタンの精神的創造者」として、その後期の思想が、パキスタン運動に必然的に結びつくように説くもの。
2. インド・ナショナリズムの側では、逆に、統一インドを分裂させたイスラム的反動主義者として、否定的にみる傾向が強い。
3. 社会主義者は、現代の反動的観念論として、公式主義的に取り扱いがちである。

このように矛盾した見解が鋭いかたちであらわれていること自身、その思想の思想的再評価の必要を今日までのこしていることを示している。

イクバルの思想は、ヨーロッパ留学を境いとして、留学以前と、留学以後とに、大きくわけて一般に考察されている。

彼は、19世紀の70年代後半、パンジャブの中小都市 Sialkot に生まれた。父はイギリスの官吏から、のちに貿易商となった。故郷からパンジャブの中心都市ラホールにでて、大学を優秀な成績で卒業 (1899)、大学講師に任ぜられた。青年時代の彼は、パンジャブにおいて、ウルドゥー詩人として評判となって、同地方において、その詩が大変愛好されたといわれる。その詩は、ghazal とよばれる伝統的なペルシャ詩、ウルドゥー詩の形式をもつ抒情詩であった。19世紀末から、20世紀はじめにかけてのインド民族運動の昂揚の波は、西北インドのパンジャブの地方都市青年の詩的インスピレーションをよびおこし、彼はインドの民族的統一と、インド解放をうたった愛国的、民族主義的な詩をつくった。その代表作 Tarānah-e Hind は、ヒンドゥーにも、シークにも、ムスリムにも、「コミュニティ」をこえて国歌のように歌われ、インド分離独立にいたるまで、全インドで愛唱された詩として名高い。その素朴な自然感情にとけこむ民族意識の前には、排他的な反ヒンドゥー的、反シーク的な「コミュニズム」の意識は、あまりにも不自然であったろう。この時代の彼の詩は、テーマ、作風において伝統的なものをうけついでもので、スーフィズムの伝統のなかに、その発想が浸っていた。そこにはいまだ彼独自のイスラム主義思想はあらわれていない。

彼は、1905年、故郷パンジャブをあとに、ドイツ、イギリスに留学するが、その思想の転換は、この留学中にはじまり、帰国後に、めざましくあらわれてくる。卒業資格をとりに行くだけのインド人留学生とことなっており、彼の場合、たんに近代西洋哲学を形式的に学んできたというのではなく、内容的に、近代哲学を、自己のなかに、内面的に統一することができた、という点において、インド・イスラムの近代思想家のなかで、ユニークな位置を占めている。

この1905-8年間の留学中、彼が現代ヨーロッパの社会、文明のどのような点に、もっとも強く印象づけられたか、という問いを W・C・スミスは提起して⁽¹⁴⁾、三つの点に注意を促している。一つは、活動力と積極的生活態度であって、好ましくないものは変えようとする姿勢を、アジアの側がもっとも学びとらねばならない、と彼が感じたこと。その二は、人類文明の未来には、巨大な可能性があること、アジアがこれまで夢にもみなかったような世界を、彼らが実現のために努力しつつあることに、強い衝撃をうけたこと。その三は、繁栄しつつある社会に暗い側面を見せられたこと。そのようなヨーロッパ社会、文明は、自分たちの築くべき文明の健全なモデルとはなりえない、と彼が知ったことである、と。

このような受取り方は、アジアの知識人一般にかかわる問題として、さらに検討されなければならないであろうが、イクバルの留学後の思想の転換から、われわれはそれら三点を指摘するのである。

イクバルの思想の転換は、イスラムの自覚としてあらわれる。この新しいイスラムの自覚を、Albiruni は、1907年3月作の ghazal 形式の詩⁽¹⁵⁾—1908年8月作の、かつてはイスラムの土地であったシシリ島を船から望んだとき詠んだ民族的エレジー⁽¹⁶⁾—1909年前後、以前の作 Tarānah-e Hind と同一の形式ながら、インド・ナショナリズムを引込めた「パン・イスラム的」な Tarānah-e Milli 1911年、Anjman-e Himāyat-e Islām の年次大会で発表した詩 Shikwa、これは正信のムスリムから神への訴えの形で、全世界の民族のうちもっとも神に対する信仰のあついムスリムがなぜ神意によって、もっとも大きな不幸なものにえらばれたか、を訴えた詩の名品—1912,3年作の詩 Sham‘ wa Shā‘ir、これは、燈明を自己にたとえ、ムスリムに対して希望と勇気のメッセージを盛ったもので、このような予言的な詩がその後のイクバルの詩の基調をなすようになるなどに指摘している⁽¹⁷⁾。以上の諸作品のうち、とくにインドパキスタンのムスリムに親しまれている Tarānah-e Milli の一部を以下に訳出する。

中国もアラブもわれらの祖国、インドもわれらの祖国、

われらはムスリム、全世界がわれらの祖国。

すべてが一神教の教えを胸にいだいている。

だれもとてわれらの名としるしを消し去ることはできない。

(中 略)

イクバルの歌は、隊商の出発の合図のようにひびく。

われらの隊商は再び進み行く。

このように、1907から、おそくとも1911年にいたるまでに、その思想の転換があとづけられるが、新思想家としては、ペルジャ語の哲学詩『自我の秘密』(Asrār-e Khudī, 初版 Lahore 1915)をもって、本格的に登場し、詩人、哲学者としての地位を確立した。この思想詩が出版されると、インド・ムスリムの青年知識層のあいだに、嵐のように迎えられ、「イクバルはわれわれのあいだにメシアとして到来し、死者に生命を与えてよみがえらせた」と、彼らの一人が語った、と同詩の英訳紹介者 R・A・Nicholson は記している⁽¹⁸⁾。イクバルは、同詩をたんにインドのムスリムに限らず、全世界のムスリムに訴える意図をもっていた、といわれるが、他地域の思想にまで、大きな反響をおこしたということとはできない。ペルシヤ語で書かれてはいるが、イランにおいては、思想の社会的、政治的条件がことになっており直接的な影響はみられなかった。

イクバルは、この作品によって、詩と思想を結びつける上において、類なく見事に成功した、ことは注目に価する。この思想伝達の手法は、のちにも踏襲されて行く。彼が詩を自分の思想の手段としたことは、理性、知性よりも、むしろ直観、情緒にすぐれて豊かな才能をもっていた思想家であることを物語るものである。したがって、その思想の研究は、詩の理解からはじめなければ、本格的な研究となることはできない。

この哲学詩は、自我(Khudī)の確立を目指す自我主義を中心としている。それはムスリム個人が現状に満足してはならないこと、彼らが変革を遂げなければならないこと、を何よりも強く訴えるものであった。自我は変革の主体となるものであって、自我の確立、向上、個人の積極的意志なしには、世界の変革はありえない、という主張で貫ぬいた詩である。

このような自我主義、あるいは個性主義に、ニイチエの哲学の影響が、指摘されている。19世紀における西欧ブルジョアジーの没落をあらわしたニイチエの哲学は、近代西欧においては、反動思想に結びついたが、20世紀のアジアにおいては、知識人に進歩的姿勢をとらせる上で、積極的な役割を演じた場合もありうるのである。このような問題綱は、中国の魯迅の初期の社会思想の評価の場合にもみられるところである⁽¹⁹⁾。イクバルの唱えた自我主義も、あくまでもアジアの変革という発想から、ニイチエの哲学を理解したものであったため、それは進取的で、解放を

求める思想となることができた。その個性主義は、個性の發揮を抑える「封建的」な、伝統的文化の圧力と、イギリス植民主義に奉仕する奴隷根性との打撃を与えたもので、既成の社会からの解放を求める青年知識層を鼓舞したことは、一定の進歩的な意義をもっていた、といわなければならない。

すでに19世紀末に、サイイド・アフマド・ハーンは、自主自尊のリバラリズムの精神を説いたが、それは向上期のブルジョアの姿勢として積極的な役割を果たしたとしても、もはや20世紀の激動のなかになげ出された青年インテリが、フラストレーションを克服するためにふさわしい哲学ではなかった。イクバルの自我主義は、このようにして、インド内部の力関係において、後進性意識を強くもち、努力と斗争によって躍進を目指して動き出そうとしていたインド・ムスリムの青年知識層の胸につよく訴えるのに適していた。

そこには人間の側の積極性が、イスラムの宗教、倫理思想にかつてみられなかったほどの強さをもって、正面におしだされている。静的、受動的な人間という古いスーフィズムの倫理は、イスラムを信じないものよりも悪い、と攻撃し、神の創造に、人間が参画することができること、神の創造した自然に対して、人間が改造者となるべきこと、人間が美の創造者となるべきこと、を強調した。人間の創造作用は、神に対してこそ有限であるが、自然、環境に対しては無限である、と唱えた。

また自我は、環境との絶えざる緊張によって、段階的に向上し、その最高の段階において、神に近づくことができる、という自我発展の段階説を展開した。現実からの逃避は、自我を弱める態度として、非難された。自我を最高の段階に発展させた人間は、神の代理者 (Insānul-Kāmil) とよばれるが、その人間は、その最高の段階において、スーフィズムのように神の側に吸収されるのではなく、逆に人間が神を吸収するものとなる。

宗教観、倫理意識の転換のみでなく、イクバルにおいては、文学論、芸術論の転換が鮮明なかたちであらわれている。彼にとって、芸術の価値は、美ではなく、「インスピレーション」、活力にあった。芸術のための芸術でなく、人間の内的衝動を表現する解放の手段として、芸術をとらえた。その詩は、このようにして、保守的、伝統的な社会にむけてではなく、青年インテリの急進的な変革の傾向にむけて訴えることを主眼とした、といえることができる。とくに彼らインド・ムスリムの近代的知識人が、人生哲学を、なにより詩の世界にもとめる、という雰囲気が強き事情をここで指摘しておかなければならない。

さて、以上に挙げた思想詩『自我の秘密』は、ムスリムの個人の自我の発展を中心にしたものであったが、イクバルの自我論は、引続く思想詩『滅私の秘義』 (Rumūz-e Bekhūdī 1918

刊⁽²⁰⁾)に、発展的に展開された。この詩においては、イスラムの精神的共同体 (millat) の倫理を取扱い、イスラム共同体という大きな自我内部における小さな個人の自我の発展の方向を、指し示した。ここで、イスラム共同体は、民族、国家の地上的障壁によって、へだてられることのない、宗教の理想の実現した、全世界的な、絶対的神政制の世界が描かれている。その内部では、自由で独立したムスリムが、兄弟の関係をもって結ばれ、ひたすらアッラーの神に対する愛と、予言者マホメットに対する献身に没頭する。宗教的共同体に自我を埋没した個人は、古いオリエントの伝説にでてくる鏡のように、過去、未来のすべてを反映し、生死を超越して、永遠なるイスラムの生活に没入する。このような理想的世界が、燃えるような情熱をもって、詩にまとめられてる。そこにおいては、社会の起源、共同体の生活の中心の形成、歴史における価値が哲学的主題となって論じられている。しかしイクバルは、このような理想的共同体を、すでに統一インドに見出すことができなくなっていたことは、とくに重要な点であろう。このような彼のイスラムの政治社会理念がのちに「イスラム国家」を目指すインド・ムスリムの思想運動の支柱となって行ったことが考えられる。

イクバルは、1938年に没するまで、ペルシャ語、ウルドゥー語をもって詩作をつづけ、文学的にももっともすぐれた詩に、変革の時代の予言者的な訴えをこめた。その詩は混迷したインド・ムスリムの青年インテリの潜在的な深層心理、思考方法を鋭敏に反映したものとして、さらに十分の総合的検討を試みなければならない。

次に、その思想詩には「社会主義的」な傾向が、強くみられる点に、注目したい。ウルドゥー語、ペルシャ語の詩人として、彼ははじめて、資本家と労働者、あるいは地主と農民、のような社会的問題を詩にとりあげて、搾取される側に、人間的な同情を注いだ。

農民が日毎の糧も得られないのなら、

いっその畑の麦穂を焼いてしまえ

のように農民の搾取者を激しく攻撃した詩もよくしられている。彼の詩を通じて、社会的不平等の憎悪が激しくみられることは、一般に指摘され、イクバルのウルドゥー詩の英訳者 Kiernan は、「彼が偉大な詩人といいうるのは、彼が社会的不正を憎悪したからである」と評している。(21)

さらに、彼はソヴェトの革命をいち早く支持したインド最初の詩人、文学者の一人といわれ『おお革命よ!』(Inqiāb! O Inqilāb!) を作詩し、社会主義を目指す国家の出現を讃美した⁽²²⁾。

このようにして、1937年に全インドの進歩的、民主的作家の同盟 (Progressive Writers' Association) が結成されて、社会主義作家、詩人が大きく伸張して行くはるか以前に、社会的問題を、ペルシャ語、ウルドゥーの詩に、大胆に導入する上で彼が先駆的役割を果たしたことは、十分

注目されなければならない。のちのウルドゥーの社会主義詩人の多くは、彼の影響をうけて出発し、彼から脱皮して成長をとげていった⁽²³⁾。

しかしながら、彼が現実に、インドの労働運動、農民運動と、いささかも結びついていなかったことが、指摘されなければならない。彼は「大地主制」(landlordism)を打破せずに、地主による農民の搾取を廃止しようとした、と批判されているし⁽²⁴⁾、ことばで「革命」をさげんでいても、革命運動が切迫するとき、「中間階級」的な本能から恐怖感をいだいて、反動側に廻った、とW.C.Smithは、批判した⁽²⁵⁾。

彼の社会問題に対するアプローチの仕方にとって重要なことは、われわれが、社会主義に対するその言葉の端をとらえて、進歩的、あるいは反動的、と断ずることのないようにすることであろう。彼の進歩性とは何かという点について、Sayyidainの次のような説明がわれわれに示唆するところが多いであろう。「イクバルにとって、搾取、憎悪にもとづくような、また人間の心に根をもった真の本質的なヒューマニティーを正しく認めることができないようないかなる教理も、うけいれがたいものである。何故ならそれは、彼のいう精神的自我の成長と拡大とに反することになるからである」、と⁽²⁶⁾。イクバルの問題解決法は、その手がかりを、社会的、政治的環境の外からでなく、人間の内的性質の本質的事実から、とりだそうとするもので、その態度を「精神主義」とよぶことができるとしても、そこに硬直した態度よりも、彼の場合には、ダイナミックな態度をみななければならない。

さらに彼の革進的思想の反面には、ファシズム、すなわち民主主義そのものに対する反動への傾斜が、しばしば批判されている。しかし植民地、半植民地のナショナリストと共通して、ヨーロッパ現代史、あるいは日本現代史の場合のファシズムと全くことなった条件からうまれた思想の姿勢であって、一面的に反動的と規定することが許されないことはいうまでもない。

W.C.Smithは、イクバルの進歩的側面と、反動的な側面とをわけて論じ、進歩主義から反動主義への移行がスムーズであった点を強調している。いつれにしても、流動する現代インド・ムスリム社会においては、その思想が一方的に進歩的であったとも、反動的であったとも、いいきえることは困難であって、むしろその思想は、進歩と反動にわたる振幅をもった、それだけ可能性をもった流動的思想として把握する観点が要求されるのではないであろうか。その上でその思想の可能態が、現実の政治過程のなかにおいて、いかに進歩主義の方向にむけて積極的に実現されて行ったのか、あるいは逆に、反動の利用するところとなったのか、が重要な問題となる。

ここで、インドの政治史のなかにおいて、イクバルの政治的活動と政治思想を、簡単に検討しなければならない。彼の政治活動の地盤は、西北インドの西部パンジャブ地方にあったこと

は、彼の政治活動の限界を理解するためにとくに重要であろう。それ に対して、ジンナーは、インドの先進地方ボンベイ(含スィンド)を政治的地盤としていたために、全インド的視点から行動できた。後にみるように、1936,7年のジンナーの方向転換までは、ムスリム・リーグは U・P・およびボンベイを地盤として、ムスリム住民が多数を占めるパンジャブには、州組織はなかった。また कांग्रेस も、パンジャブに確固とした党組織をもたなかった。このようにして1938年ムスリム・リーグの躍進にいたるまで、パンジャブ地方は、政治的真空状態にあり、イクバルの「弾力的」な発想は、まさしくそのような政治的に未定形な状況にもとめられる⁽²⁷⁾。

1937年 選挙のパンジャブ・ムスリムの有力政党は、Muslim Unionists で、「地主貴族」の集まりとイクバルは非難をあげ、妥協的グループとよんで、自ら孤立しながらもムスリム・リーグの立場から対決した。パンジャブには、「左翼的」といわれた Ahrār 党が、民主的大衆運動を指導していたが、動揺し易い状態にあり、イクバルは、リーグが働きかければ、同党を獲得できると述べている。

P. Spear は、パンジャブの近代的发展を、(1) 運河拡張にともなう開拓村落(canal colony)、および灌漑整備による農業生産の拡大、(2) 水力発電による工業の勃興と、都市の膨脹、(3) コミュナルな緊張、の3点を挙げ、そこでは、灌漑地からの小麦の取引で富裕となった階級が、イギリスの紳士階級の雰囲気にはたっていた、と述べている⁽²⁸⁾。しかし、イギリス統治の影響は、インドの他地域よりも、すくなくとも一世紀おくれ、近代高等教育が大きく発展するのは1921年以降のことである、と述べている。

イクバルが、政治家として、パンジャブの地方政治に本格的に参加したのは、1923年、Punjab Legislative Council に選出されたときにはじまる。すでに、地方での政治的経験からヒンドゥーとムスリムが二つの民族で、共通の政治の場をもちえない、という政治的確信が不動のものとなっていた。

この彼の「コミュニナリズム」は、地方的問題、および全インド的問題の解決法という二側面をもっていたが、地方的コミュニナリズムは、州政府、軍部、裁判所のポスト、州立法府の議席の割り当て率、既得権得の擁護が本来の姿であった。官僚ポストや議席は、カーストやギルドのように閥をなして入りにくく、とくにムスリムには困難であった。「中間階級」をつくり上げるパンジャブ大学においても、圧倒的に、ヒンドゥーの学生が多かった。このような不利な条件に対して彼はムスリムの政治的立場の強化に奮闘したコミュニナリストであった。

全インド的な次元におけるコミュニナリズムな態度については、イギリスが御膳立した1937年インド統治法を前に、彼は1930年サイモン委員会、1931の円卓会議に、ムスリムの立場を代表すると称

して出席した。また1928の「ネルー報告書」に反対し、コミユナルな連合戦線に着手し、29年All Parties Muslim Conference を主催している。

とくに注目すべき発言は1930年、全インド・ムスリム・リーグ大会の議長演説において、のちのパキスタン構想に近いインド・ムスリムの政治目標をはじめて提案したことである。しかしそれは、大会においては無視され、10年後の1940年に、はじめて大会決議として採択されて具体的な政治的目標として動きだして行く。イクバルの示唆は、ムスリム住民が過半数を占める北西インド（パンジャーブ、北西国境州、スインド、バルチスタン）を、単一の‘State’に統合する‘North West Indian Muslim State’の樹立を、北西インドのムスリムの最終目標とする⁽²⁹⁾ことであった。その‘State’が、独立した国家を指すのか、あるいは全インド内の一つの州を意味するのか、不明確であって、解釈がわかれた。その演説において、宗教から分離したナショナリズムがイスラムに対して破壊的影響を与えることをおそれ、国家の単位は、ヨーロッパ諸国におけるような一定の領土を基礎とした territorial な国家であってはならず、また共通の人種意識によって決定される行動の規範をインドがもちあわせないため、コミユナルな政治制度のみが、調和的全体を創造する基礎をつくる、と確信すると述べている。また民主主義は、数のみにたつ原理で、質を重んじないため、インドにおいて適用できない、とかねてから主張していた。しかしながら、イクバル存命中においては、ムスリムが多数を占める諸州の統合による分離独立、あるいは独自の自治政府の創出は、インド・ムスリムの政治動向において、決定的方向となっていなかった。当時、彼の発言は、孤立しており、それだけ大胆であったが、死後数年のうちに、パキスタン運動が政治として開始されてはじめて、そのムスリムの将来に関する「予言」が重大な意味をもつようになった。

ここで、イクバルと、政治指導者ジンナーの関係を検討しておく必要がある⁽³⁰⁾。両者の関係を三つの時期にわけて論ずることができる。第一は、1929年までの時期であり、それぞれ別の立場にたっていた。すなわち地方的コミユナリストと、全インド・ナショナリストの差違であり、20年代においては、全く対立的な立場にあった。第二期においては、一定の問題においては接近がみられ、イクバルの All Parties Muslim Conference の路線に、ジンナーが政治コースを接近させはじめる。しかし34年、ジンナーは政治運動を一時引退したし、イクバルは政治活動を休止している。第三期は1935年より、イクバルの死去までであって、ジンナーが、ムスリム・リーグ指導者として、ムスリムをリーグの旗のもとに結集する努力にとりかかり、イクバルが積極的にそれを支持した⁽³¹⁾。

このように、思想家イクバルと、政治家ジンナーの接近した関係の成立は、本格的には1936

—8年にかけてであったことがしられる。ジンナーが、イクバールの主張していた西北インドのムスリムの政治的統一を目標として定めるようになり、またイクバールがジンナーにムスリムの政治指導を期待するかたちで、両者の出会いが成立する。30年代の思想史的条件は漠然とした運動をひきおこして無限に拡大しやすい状況をつくっており、イクバールはムスリムのインテリ、青年にヴィジョンを与え、ジンナーはそれを政治的に強力に指導して行こうとする時期にあった、ということができる。

ムスリム・リーグは1937年の地方選挙の決定的敗北の結果、最大の試練にたたされた。ジンナーは、一介の「ミスター」で、いまだムスリムの多数に支持される「偉大な指導者」(Qā'id-e A'zam)とよばれていなかった。リーグが大衆の組織として再編成され、勢力を躍進しはじめるのは、38年からのことであり、イクバールはそれを目前に病死した。

このようにムスリム・リーグがもっとも弱体な時期にイクバールの政治的活動がなされたが、「イクバールはもっとも暗い日々に厳のようにたちつづけた」とジンナーが述べているように、彼の主張は、ムスリム政治家の「妥協の時代」において、際立って「非妥協的」であった、ことに注目しなければならない。

しかし、上述のイクバールの非妥協的態度と、とくに1940年に入ってからジンナーの kongress に対する非妥協的態度をただちに同一視することは許されないであろう。ジンナーはあくまでも政治の次元における指導者として、そのあらゆる虚構と真実が政治的戦略、戦術として把握されなければならないのに対して、イクバールにとって問題であったものは、政治の外面でなく、近代植民主義によって歪められたインド・ムスリムの人間精神の回復という政治の内面であり、地上におけるイスラム国家の樹立は、政治的枠内に限定さるべきものでなく本質的に精神的な要請であった。もしイクバールがパキスタン成立後も生存していたと仮定するならば、真に現代的なイスラムの生活原理が実現されたか、どうかという点から、パキスタン成立後の発展に深い疑問をいだいたことであろう。

いつれにせよ、30年代末から40年代のインド・ムスリムのインテリ、学生は、理論的にも、情緒的にも、イクバールの変革の思想に共鳴して、イスラム国家の実現に夢をいだき、ジンナーの指導のもとに、その実現を目指して、巨大なエネルギーを結集していった。

1947年パキスタン成立以後の現代思想史については、次の機会に考察したい。

註

- (1) 基本的文献として Mawlānā Altāf Husayn Hālī, *Hayāt-e Jawīd* (1901. new ed. Lāhawr 1957) J. M. Baljon Jr., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Aḥmad Khān* (Leiden 1949)
- (2) Pp.189ff., P.Spear, *India, Pakistan, and the West* (Home Univ. Lib., 1952²)
- (3) Chapter One, *The Movement in favour of contemporary British Culture, in: Modern Islām in India* (London 1946)
- (4) 辻直四郎他訳『インドの発見』下巻, 483-4頁。W.C.Smith, op. cit., pp.195ff.
- (5) P.147, Albiruni, *Makers of Pakistan and Modern Muslim India* (Lahore 1950) p.57. Mḥd. Sarwar, *Mawlānā Mawdūdī ki Tahrik-e Islāmī* (Lahore 1956).
- (6) パーム・ダット著, 大形孝平訳『現代インド』(岩波1956)154頁。
- (7) 同 173頁。
- (8) pp.55ff., *Islam in Modern History* (Princeton1957)
- (9) Ibid, p. 63.
- (10) Calcutta1931—, 2巻まで出版。
- (11) Mhd. Sarwar, *M. 'Ubaidullāh Sindhi* (Lahore 1943). Ṣa'īd Aḥmad Akbarābādī, *M.U. S. awr un ke Naqīd* (Lahore 1946). M.Mazheruddīn Siddiqi, *Ubaid-ullah Sindhi, in Islamic Literature*, (Lahore, 8: 379—80, 1956)
- (12) P.128, W.C.Smith, *Modern Islam*.
- (13) 『インドの発見』下, 490頁
- (14) W. C. Smith, op. cit., p.102.
- (15) Albiruni, op. cit., pp.172-3
- (16) Ibid, PP.173—177. 同詩の英訳, P.13 V. G. Kiernan, *Poems from Iqbal* (London 1955¹)
- (17) Albiuni, pp.174—5
- (18) *The Secrets of the Self* (London 1920)の序文。
- (19) 石岐他『中国近代思想史』(31書房)200—1頁。
- (20) のち, *Asrār wa Rumūz*と題して合本となる。後者の英訳, A. J. Arberry, *The Mysteries of Selflessness* (London 1953)
- (21) Preface of, *the Poems from Iqbal*.
- (22) 詩集 *Zabūr-e 'Ajam* 中の一編。
- (23) P.xxi, *the Poems from Iqbal*.
- (24) Ibid, P.xxii.
- (25) Chapt.IV, *Modern Islam*.
- (26) K. G. Saiyidain, *Progressive Trends in Iqbal's Thought*, in: *Iqbal As a Thinker* (Lahore)
- (27) P.xix, Kiernan, op. cit.,
- (28) P.206, P.Spear, op.cit.
- (29) P.12 *Speeches and Statements of Iqbal*.
- (30) PP. 263—9, Mhd. Ahmad Khān, *Iqbāl kā Siyāsī Kārnāmāh* (Karachi 1952).
- (31) 資料として *Letters of Iqbal to Mr. M. A. Jinnah*, March 1936—37. ウルドゥー語訳 *Iqbāl-nāmāh*, vol.ii, pp. 3—33.